

Tilburg University

Jacobi und die kahlen Reste der Metaphysik

Jonkers, P.H.A.I.

Published in:

Metaphysik und Metaphysikkritik in der klassischen deutschen Philosophie

Publication date:

2012

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Jonkers, P. H. A. I. (2012). Jacobi und die kahlen Reste der Metaphysik. In M. Gerhard, A. Sell, & L. De Vos (Eds.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der klassischen deutschen Philosophie* (pp. 61-81). (Hegel-Studien Beiheft; No. 57). Meiner Verlag.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Jacobi und die kahlen Reste der Metaphysik

Peter Jonkers

Die Bedeutung Jacobis für die Klassische Deutsche Philosophie wurde von seinen Zeitgenossen bekanntlich sehr unterschiedlich bewertet. Während manche von ihnen seine Schriften als eine Art Schwärmerei und Schmähung der Vernunft disqualifizierten,¹ anerkennt einer von ihnen, und nicht der Geringste, Jacobis herausragende Bedeutung als Kritiker der Metaphysik. In seiner Rezension des dritten Bandes der Ausgabe von Jacobis Werken misst Hegel, denn um ihn geht es hier, Jacobi das Verdienst bei, dass »die tiefe Gründlichkeit seines Geistes [...] nicht bey den kahlen Resten, in denen die Metaphysik ein ermattetes Leben dürftig fristete und noch schaaale Hoffnungen nährte, stehen [blieb]«, sondern »die Philosophie in den Quellen des Wissens auffasste], und [...] sich in ihre kräftigste Gedicgenheit [versenkte].«² Mit dem Ausdruck der kahlen Reste der Metaphysik meint Hegel, dass die Aufklärung »den empfangenen und unmittelbar gegebenen Inhalt einer göttlichen Welt nach allen Seiten aufgelöst, und dieses sogenannte Positive [...] aufgegeben und verworfen [hatte]. Was übrig blieb, war der *Todtenkopf* eines abstracten leeren Wesens, das nicht erkannt werden könne, d.h. in welchem das Denken sich selbst nicht habe; das an und für sich seyende war damit eigentlich auf *Nichts* reducirt, denn was das Selbstbewußtseyn in sich fand, waren *endliche Zwecke*, und die *Nützlichkeit*, als die Beziehung aller Dinge auf solche Zwecke.«³

Wie sich im Folgenden herausstellen wird, deuten diese Worte Hegels, trotz ihres bildhaften Charakters, die Bedeutung der Kritik Jacobis an der Metaphysik seiner Zeit, insbesondere an ihrem traditionellen Höhepunkt, der philosophischen Gotteslehre, auf eine präzise Weise an. Jacobi fragt sich,

¹ Für eine Übersicht dieser negativen Bewertungen vgl. Walter Jaeschke: *Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung*. – In: Walter Jaeschke/Birgit Sandkaulen (Hrsg.): *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Band 29) Hamburg 2004, 199–216. Hier: 199.

² G.W.F. Hegel: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff. Band 15: *Schriften und Entwürfe I (1817–1825)*. Hrsg. v. Friedrich Hogemann/Christoph Jamme. Hamburg 1990, 9 (im Folgenden: GW 15).

³ GW 15, 8.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-2263-3
ISBN E-Book 978-3-7873-2264-0

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012. ISSN 0440-5927.

Alle Rechte, auch die des auszugswweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

wie es überhaupt möglich ist, dass die Metaphysik, die von Descartes noch mit den lebenskräftigen Wurzeln des fruchtbaren Baumes der Wissenschaft verglichen worden war;⁴ zur Zeit der Aufklärung so sehr ihre Lebenskraft einbüßen konnte, dass nur noch einige kahle Reste von ihr übrig blieben. Was ist mit der Metaphysik passiert, dass sie ihre Aufgabe, die Grundlagen der Wirklichkeit zu erkennen, so sehr vernachlässigt hat, dass sie schließlich sogar Gott als lebendiges, persönliches Wesen zu einem Totenkopf eines abstrakten, leeren Wesens herabgewürdigt hat? Auf Jacobis Beantwortung dieser Frage, sowie auf die vielleicht noch interessantere Frage, ob er imstande ist, eine alternative, lebenskräftigere Wissensform als die der Metaphysik zu entwickeln, werde ich mich in diesem Beitrag konzentrieren.

1. Der Streit um die Vernunft-Religion

Üblicherweise ordnet man Jacobis Kritik der Metaphysik den großen Streitfragen zu, die er entweder herbeigeführt oder an denen er sich beteiligt hat. Diese sind der Pantheismusstreit von 1785, in dem er die Philosophie Spinozas aufs Korn nahm, der Atheismusstreit von 1799, in dem er die Philosophie Fichtes kritisierte, und der Streit um die göttlichen Dinge von 1811, der eine polemische Auseinandersetzung mit Schelling war. Kautllis hat vorgeschlagen, diesen letzten Streit in »Theismusstreit« umzubenennen, da 1811, so seine These, der Theismus selbst erstmals zum Problem wird.⁵ Gegen diese These möchte ich aber erstens einwenden, dass Jacobi sich nicht erst in der Schrift »Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung« des anti-theistischen Charakters der Wissenschaft im Klaren war, sondern bereits fünfundzwanzig Jahre zuvor. Denn der zentrale Passus, der diesen Charakter am deutlichsten zeigt, nämlich dass es »das Interesse der Wissenschaft [ist], daß kein Gott sey« wird nicht erst in der Schrift »Von den göttlichen Dingen« formuliert, sondern taucht fast wörtlich bereits in einem aus dem Jahr 1786 stammenden Brief Jacobis an Hamann auf, sowie – sinngemäß – in seinem aus dem Jahr 1788 stammenden Aufsatz »Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft

⁴ Vgl. René Descartes: *Principes de la philosophie*. – In: René Descartes: *Œuvres* IX. Paris 1996, 14.

⁵ Ingo Kautllis: *Von »Antinomien der Überzeugung« und Aporien des modernen Theismus*. – In: Walter Jaeschke (Hrsg.): *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: der Streit um die göttlichen Dinge 1799–1812*. Hamburg 1994, 4f.

⁶ F. H. Jacobi: *Werke. Gesamtausgabe*. Hrsg. v. Klaus Hammacher/Walter Jaeschke. Band 3: *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*. Hrsg. v. Walter Jaeschke.

ist.«⁶ Zweitens und vor allem lässt sich zeigen, dass es sich für Jacobi zunächst nicht um einen Theismus-, sondern um einen Deismusstreit handelt und insbesondere, dass er mit dem Namen »Wissenschaft« nicht den Theismus, sondern den Deismus oder Naturalismus der Aufklärung ins Auge fasst. In beiden genannten Schriften verteidigt er sogar den wahren Theismus gegen den Deismus bzw. gegen den Naturalismus. Der Deismus geht aus einer unberechtigten Machtergreifung des Verstandes hervor, die darin besteht, Gott aus sich selbst hervorbringen zu wollen, während der Theismus die unmittelbare, intellektuelle Anschauung Gottes zur Grundlage hat, die der mittelbaren, begrifflichen Reflexion darüber grundsätzlich überlegen ist. Wenn Jacobi über den Theismus redet, will er darunter zumeist nicht die philosophische Gotteslehre der Aufklärung verstanden wissen, sondern vielmehr das vormoderne »fides quaerens intellectum« oder sogar den offenbarten Glauben schlechthin, wodurch sich der Schluss verbietet, dass der Theismus bereits 1811 für ihn zum Problem geworden war. Erst vier Jahre später, im Rahmen der Neuausgabe seiner Schrift »Über den frommen Betrug« im zweiten Teil seiner Werkausgabe (1815), ersetzt er überall das Wort Deismus durch Theismus, so dass von diesem Zeitpunkt an von einem wahren Theismus keine Rede mehr ist. Aufgrund dieser beiden Argumente möchte ich vorschlagen, den von Kautllis eingeführten Begriff »Theismusstreit« durch den Terminus »Streit um die Vernunft-Religion« zu ersetzen, weil diese Bezeichnung meines Erachtens angemessener ist, das Anliegen Jacobis, das sowohl den Deismus als den Theismus betrifft, nachzuvollziehen; zudem muss der Anfang dieses Streites eher auf das Jahr 1786 als 1811 datiert werden.

Ich werde aber diese historischen und interpretatorischen Fragen beiseite lassen und mich auf die systematische Frage nach Jacobis Kritik der Metaphysik, insbesondere ihres Höhepunktes, der philosophischen Gotteslehre, konzentrieren. Um diese Kritik angemessen nachvollziehen zu können, müssen zunächst die Begriffe Theismus, Deismus und Naturalismus, sowie Jacobis

Hamburg 2000, 96 (im Folgenden: JWA 3). Für das andere relevante Zitat siehe: *Friedrich Heinrich Jacobi: Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. Walter Jaeschke. Band 5: *Briefwechsel 1786*. Hrsg. v. Walter Jaeschke/Rebecca Palmann. Unter Mitarbeit von A. Mues, G. Schury und J. Torbi. Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, 412 (im Folgenden: JBA 5); »Auch ist das natürliche Bedürfnis der Vernunft, nicht einen Gott zu finden, sondern ihn entbehren zu können.« Das sinngemäße Zitat steht in: *Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Gesamtausgabe*. Hrsg. v. Klaus Hammacher/Walter Jaeschke. Band 5: *Kleine Schriften II (1787–1817)*. Hrsg. v. Catia Goretzki/Walter Jaeschke. Hamburg 2007, 117f (im Folgenden: JWA 5). Für die historischen Hintergründe der Schrift *Über den frommen Betrug* vgl. *Carmen Götz: Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung*. Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Band 30) Hamburg 2008, 454ff.

Verhältnis zu dem mit diesen Begriffen Bezeichneten erläutert werden. Der Terminus ›Deismus‹ kam in der Mitte des 16. Jahrhunderts als eine Selbstbezeichnung derjenigen auf, die weder Atheisten noch Anhänger eines ererbten Offenbarungsglaubens sein wollten, sondern beim Bekenntnis zur natürlichen Religion stehenblieben.⁷ Deswegen wurden die Deisten seit P. Musaeus und bis ins späte 18. Jahrhundert hinein auch als Naturalisten bezeichnet. Im Gegensatz zum Deismus lässt der Theismus die Frage, ob sich Gott dem Menschen außer in der natürlichen Vernunft auch noch positiv offenbart hat, offen. Vor diesem Hintergrund untersucht Jacobi in seiner Schrift »Über den frommen Betrug«, ob die »so unangenehmen Worte, Gottesläugner, Atheist, könnten vermieden werden, und möchten eingehen, wenn der [...] Unterschied zwischen *Deisten* und *Theisten* bekannter und durchgängig im Gebrauche wäre.«⁸ Jacobi zufolge ruft die Bezeichnung Deismus aber nur eine Sprachverwirrung hervor, wobei letztendlich der Theismus nicht anders als verlieren kann. Denn jener Begriff erweckt den falschen Eindruck, dass es neben Theismus und Atheismus noch eine dritte Möglichkeit gebe, während eine solche Alternative eigentlich nur die Bestimmtheit der Wahl zwischen Gott oder dem Nichts, wofür jede Philosophie steht, verwischt. Daher fällt Jacobi, trotz der Kritik seiner Zeitgenossen, das harte Urteil: Spinozismus ist Atheismus und deshalb weist er auch das weniger plumpe Wort Deismus zur Charakterisierung der Philosophie Spinozas als täuschenden Euphemismus zurück.

Der tiefere Grund dafür, dass Jacobi sich gegen jede Milderung des oben genannten Dilemmas sträubt, hängt aber mit der von Kant eingeführten Bestimmung des Unterschiedes zwischen Deismus und Theismus zusammen. Innerhalb der spekulativen Theologie, die das Urwesen aus bloßer Vernunft zu erkennen behauptet, unterscheidet Kant zwischen der transzendentalen und der natürlichen Theologie. Jene bestimmt Gott – deistisch – durch bloß transzendente Begriffe, wohingegen diese Gott – theistisch – durch einen aus der Natur der menschlichen Seele entlehnten Begriff bestimmt. Dem Deismus zufolge können wir zwar das Dasein eines Urwesens, das alle Realität ist, erkennen, sind jedoch nicht imstande, es näher zu bestimmen, weil wir sonst über den transzendentalen Begriff des *ens realissimum* hinausgehen würden; hingegen behauptet der Theismus, dass eine nähere Bestimmung von Gott als höchster Intelligenz und als Prinzip der natürlichen und sittlichen Ordnung aufgrund seiner Analogie mit der Natur der menschl-

⁷ Günter Gawlick: *Deismus*. – In: Joachim Ritter u. a. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 2, Darmstadt 1971, 43 f.

⁸ JWA 5, 116, Fußnote.

chen Seele möglich ist. »Jener stellt sich also unter demselben bloß eine *Weltursache* (ob durch die Notwendigkeit seiner Natur, oder durch Freiheit, bleibt unentschieden,) dieser einen *Welturheber* vor«, der »durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte.«⁹ Der grundsätzliche Unterscheid zwischen Deismus und Theismus hängt also davon ab, ob man unter Gott eine blindwirkende, ewige Natur oder einen durch Verstand und Freiheit wirkenden Urheber der Dinge versteht. So kommt Kant zu dem Schluss, »[d]er *Deist* glaube einen *Gott*, der *Theist* aber einen *lebendigen Gott* (summam intelligentiam).«¹⁰ Obwohl Kant in praktischer Beziehung die Voraussetzung der Gültigkeit einer höchsten Intelligenz offen lässt, befragt er in theoretischer Beziehung insbesondere die transzendente Theologie damit, alles, »was der höchsten Realität zuwider ist, was zur bloßen Erscheinung (dem Anthropomorphism im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen.«¹¹ Das bedeutet, dass er implizit eher die auf die Analogie mit der menschlichen Natur gestützten theistischen als die deistischen Bestimmungen Gottes aufs Korn nimmt.

Dass die kantische Unterscheidung zwischen Deismus und Theismus für Jacobi besonders wichtig war, ergibt sich schon daraus, dass er den dieselben züglichen Passus nicht allein in seiner Schrift »Über den frommen Betrug«, sondern ebenso in der Schrift »Von den göttlichen Dingen« wie in der dritten Ausgabe der »Spinozabriefe« zitiert. Im Gegensatz zu Kant bevorzugt Jacobi dabei eindeutig den Theismus gegenüber dem Deismus, insbesondere weil jener eine für ihn wesentliche Eigenschaft Gottes aussagt, die weniger das von Kant hervorgehobene *Lebendigsein* Gottes als vielmehr sein *Personsein* betrifft. »Wir bedienen uns von Gott dieses Ausdruckes jedesmal, wenn wir ihn als ein persönliches, mit Freyheit und Vorsehung wirkendes Wesen, besonders unter *diesen* Eigenschaften in Betrachtung ziehen.«¹² Zudem spitzt er den von Kant gemachten Unterschied erheblich zu, indem er sagt, dass der Deismus das Personsein Gottes schlechthin leugnet (und nicht einfach darüber unentschieden bleibt, wie Kant behauptet hatte), während der Theismus es ausdrücklich einräumt. Deswegen ist der Deismus Jacobi zufolge mit dem Atheismus identisch, weil »mit der Personalität die Individualität, folglich *Selbstdaseyn*, objektive Wirklichkeit aufgehoben würde«¹³. Nur ein Gott, der nicht nur da ist, sondern zudem zu sich selbst sagen kann, Ich bin

⁹ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Ausgabe, B 659 f. (im Folgenden: *KrV B*)
¹⁰ *KrV B*, 661.

¹¹ *KrV B*, 668. Vgl. auch Ingo Kautlis: *Von »Antinomien der Überzeugung«* (vgl. Anm. 5), 7.

¹² JWA 3, 28 Fußnote.

¹³ JWA 5, 116 Fußnote.

der Ich bin, verdient es, Gott genannt zu werden. Das bedeutet, dass der Kernpunkt, um den sich Jacobi zufolge der Streit um die Vernunft-Religion, und im Grunde genommen sogar seine ganze Kritik der Metaphysik dreht, die Wahrheit seines philosophischen Credo ist: »Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt.«¹⁴ Wie ich unten ausführen werde, stilisiert er die Metaphysik der Aufklärung zu dem geraden Gegenteil dieses Credo, und das nicht nur, weil sie Gott aus der Vernunft hervorgehen lassen will, sondern auch deswegen, weil sie statt eines persönlichen Gottes nur eine unpersönliche All-Einheit zu denken vermag.

Bezüglich dieser beiden Gesichtspunkte sieht Jacobi zudem eine wesentliche Übereinstimmung zwischen Aufklärungsmetaphysik und der klassischen deutschen Philosophie, insbesondere dem Idealismus. Denn nach Fichte ist »der Begriff von Gott, als einer besondern Substanz, unmöglich, und widersprechend,«¹⁵ was für Jacobi der Beweis dafür ist, dass die sich ihrer absoluten Machtvollkommenheit bewusste Vernunft die Offenbarung Gottes als einer existierenden Person vernichtet. Und in einem aus dem Jahr 1795 stammenden Brief schreibt Schelling an Hegel: »Gott ist nichts als das absolute Ich [...]. Persönlichkeit entsteht durch die Einheit des Bewußtseins. Bewußtsein aber ist nicht ohne Objekt möglich; für Gott aber, d. h. für das absolute Ich gibt es *gar kein* Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu sein, – mithin gibt es keinen persönlichen Gott.«¹⁶ Wie ich unten ausführlicher zeigen werde, ist Jacobi also nicht nur ein Kritiker der Metaphysik der Aufklärung, sondern er entwickelt mit seiner Philosophie der Persönlichkeit Gottes auch eine radikale Alternative für Spinozas Auffassung der göttlichen Substanz als einer All-Einheit, sowie für die Subjektphilosophie der klassischen deutschen Philosophie.¹⁷

¹⁴ F.H. Jacobi: *Werke. Gesamtausgabe*. Hrsg. v. Klaus Hammacher/Walter Jaeschke. Band 1: *Schriften zum Spinozastreit*. Hrsg. v. K. Hammacher/L.-M. Piske. Hamburg 1998, 20 (im Folgenden: JWA 1). In der *Beylage IV* der *Spinozabriefe* erläutert Jacobi, dass es sich bei seiner Behauptung des Personseins Gottes nicht um die theologische Frage nach dem Unterschied im Wesen Gottes handelt, wie es ihm von Herder vorgeworfen worden war, sondern um die philosophische Frage, ob das höchste Wesen als natura naturans oder als Intelligenz zu denken sei. Vgl. JWA 1, 219 f.

¹⁵ J.G. Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. R. Lauth, E. Fuchs, H. Gliwitsky und P. K. Schneider. Reihe I, Band 5: *Werke 1798–1799*. Hrsg. v. R. Lauth/H. Gliwitsky. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977, 356.

¹⁶ *Johannes Hoffmeister (Hrsg.): Briefe von und an Hegel*. Band I: 1785–1812. Hamburg 1969, 22.

¹⁷ Vgl. Birgit Sandkaulen: *Daß, was oder wer? Jacobi im Diskurs über Personen*. – In: *Walter Jaeschke/Birgit Sandkaulen (Hrsg.): Friedrich Heinrich Jacobi (vgl. Anm. 1), 217–237*. Hier: 216 ff.

2. Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist

Dass der Deismus die Wirklichkeit des sich der Vernunft offenbaren persönlichen Gottes aufhebt, ist nach Jacobi nicht die zufällige Folge irgendeines Denkfehlers, sondern die unumgängliche Konsequenz der Vernunftaufassung der Aufklärung. Damit bezieht er bereits 1788 den bislang lediglich auf die Philosophie Spinozas bezogenen Atheismusvorwurf nun auch auf die Aufklärungsphilosophie als solche, wie er ihn 1799 auf die Transzendentalphilosophie beziehen wird. Der zweiten Hälfte des Titels seiner Schrift »Über den Frommen Betrug« zufolge wird die Aufklärung von einer »Vernunft, welche nicht die Vernunft ist« beherrscht, womit Jacobi zeigt, dass seine Kritik an dieser nicht etwa als eine misologische Schmähung der Vernunft überhaupt misszuverstehen sei, sondern aus der Perspektive einer wahrhafteren Vernunft geführt wird. Auf der Suche nach jenen kahlen Resten der Metaphysik legen wir damit eine tieferliegende Schicht frei, nämlich die der »unvernünftigen Vernunft«, die für diese bedauerliche Lage der Metaphysik verantwortlich ist. Sie bildet den gemeinsamen Nährboden, auf welchem Pantheismus, Atheismus und Vernunft-Religion blühen und gedeihen können.¹⁸

Damit seine Kritik des Deismus und der Aufklärungsmetaphysik im Allgemeinen stichhaltig ist, benötigt Jacobi selbstverständlich zuerst ein Kriterium zur näheren Bestimmung einer solchen »unvernünftigen Vernunft«, um sie mit dessen Hilfe von der wahrhaft »vernünftigen Vernunft« zu unterscheiden. Die wahrhafte Vernunft ist »[d]as Vermögen der Voraussetzung des Wahren, und mit und in ihm des Guten und Schönen.«¹⁹ Es ist klar, dass das Wort »Voraussetzung« nicht auf einen von dem Verstand hervorgebrachten ersten, wahren Grundsatz hinweist, sondern dass umgekehrt das Wahre der Vernunft vorausgeht, dass es dieser als eine objektive Realität offenbart wird. Die wahrhafte Vernunft ist also ein unmittelbares, intellektuelles Wahrnehmungsvermögen der übersinnlichen Wirklichkeit, was auf die ihr wesentliche Korrespondenzstruktur zwischen Wahrnehmung und Wahrnehmung hinweist. Sie wird aber unvernünftig, sobald sie sich dem mittelbaren Reflexionsvermögen oder, wie es später heißt, dem Verstand unterwirft. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu betonen, dass dieses Reflexionsvermögen nicht als solches problematisch ist, sondern nur dann, wenn sich das

¹⁸ Walter Jaeschke hat gezeigt, dass diese unvernünftige Vernunft auch der Nährboden des wirtschaftspolitischen Dirigismus und Despotismus, sowie des politischen Absolutismus und der Unterdrückung der freien Meinungsäußerung ist. Vgl. *Walter Jaeschke: Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist* (vgl. Anm. 1), 202 ff.

¹⁹ JWA 3, 62.

Bedingungsverhältnis zwischen unmittelbarer Wahrnehmung und mittelbarer Reflexion verkehrt. Der Grund einer solchen Verkehrung ist das allzumenschliche Bestreben der Vernunft nach Alleinherrschaft; es ist Ausdruck einer Anmaßung, welche glaubt, das Wahre aus sich selbst hervorbringen zu können. Eine derartige Anmaßung ist in zwei Hinsichten gewalttätig: Sie läuft unweigerlich darauf hinaus, alles, was die Vernunft nicht selbst hervorbringen kann, zu vernichten, und zudem ist sie höchst intolerant allen anderen Vernunftauffassungen gegenüber, vor allem derjenigen gegenüber, die sich ihrer Beschränktheit und Abhängigkeit von Offenbarung bewusst ist.²⁰ Im Rahmen des Streits um die Vernunft-Religion ist das deutlichste Beispiel einer solchen Gewalttätigkeit der fromme Betrug des Deismus gegen den Glauben an Offenbarung.²¹ Jener ist fest davon überzeugt, »der Geist aller positiven Religion [sey] ein böser Alp, von dem man die Menschheit, es koste was es wolle, befreien müsse. Eine andre nicht positive Religion, hingegen, genannt Deismus, sey lauter Wahrheit, lauter Gewißheit, lauter Seegen. Sie gebe von dem Daseyn einer freyen und vernünftigen Ursache der Welt, einer alles regierenden Vorsehung, einer persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode, eine solche helle und vollkommene Ueberzeugung, daß der Glaube überflüssig, und dieses [...] gefährliche, die Vernunft entehrende Wort, aus der menschlichen Sprache verbannt, und *Zuversicht* an die Stelle gesetzt werden könne.«²² Wie ich im Folgenden zeigen werde, ist die gesamte Schrift »Über den frommen Betrug« von Jacobis Versuch geprägt, den Nachweis dessen zu führen, dass diese Behauptung des Deismus auf einer unberechtigten Anmaßung der Demonstrationskraft der Vernunft beruht und dass das Festhalten an dieser Behauptung keineswegs ein entschuldbarer Irrtum, sondern vielmehr ein Beweis doppelter Gewalttätigkeit ist, da sich der Deismus nicht nur gegen den Offenbarungsglauben wendet, sondern auch und vor allem die Realität des Objekts dieses Glaubens, Gott, zu vernichten versucht.

Rhetorisch betrachtet besteht die Darstellungsweise Jacobis darin, dass er alle von Seiten des Deismus gegen den Glauben erhobenen Vorwürfe umkehrt und sie als Vorwürfe gegen den Deismus selbst richtet: der Verteidiger des Glaubens oder der positiven Religion »soll ihn [den Deismus] für ein Gewebe von Unwissenheit, Aberglauben, Betrug und Schwärmerey halten,

²⁰ Vgl. hierzu u. a. *Walter Jaeschke: Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist* (vgl. Anm. 1), 201 ff.

²¹ Jacobi verwendet den Begriff »frommer Betrug« schon frühzeitig (d. h. ab 1785) als Inbegriff des Irrwegs der Berliner Aufklärer. Vgl. *Carmen Götz: Friedrich Heinrich Jacobi* (vgl. Anm. 6), 461, Fussnote.

²² *JWA* 5, 109 f.

und sein Gedeihen einem Mißverstande der Vernunft und der Erfahrung zuschreiben.«²³ Sogar der in dem Titel von Jacobis Aufsatz vorkommende Ausdruck »frommer Betrug« kann auf diese Weise gedeutet werden: Es ist dann von einem frommen Betrug die Rede, »wenn Jemand zu einem gut gemeinten Endzweck sich unredlicher Mittel bediente, vorzüglich wenn er zur Bestätigung der vom Gegentheile abgelegten Behauptungen falsche Fakta erdichtete.«²⁴ Im Rahmen einer fiktiven Rede eines Widersachers des Deismus kehrt Jacobi beständig diesen vom Herausgeber der »Berlinischen Monatsschrift« ursprünglich gegen ihn selbst erhobenen Vorwurf um und beschuldigt seinerseits den Deismus solch eines frommen Betrugs.

Angelpunkt der Untersuchung Jacobis nach dem Aufweis solcher Gewalttätigkeit des Deismus ist die Frage, ob die für den Deismus wesentliche Überzeugung, dass seine oben erwähnte These allein aus deutlichen oder vollständigen Vernunftbegriffen hervorgeht, auf Wahrheit beruhe. Wenn das der Fall ist, so wäre der Glaube an Offenbarung tatsächlich überflüssig und könnte durch die Zuversicht auf die Kraft der Vernunft ersetzt werden. Mithilfe einer an den empiristischen Ansatz Humes erinnernden Argumentation zeigt Jacobi aber, dass die Anmaßung des Deismus, dass wir aufgrund unserer Erkenntnis der wahrnehmbaren Welt mit Zuversicht etwas über das Innerste der menschlichen Natur, sowie über die erste Ursache der Dinge sagen können, unhaltbar und daher unvernünftig ist; ironisch merkt er an, dass es ebenso wenig vernünftig wäre zu glauben, dass man aufgrund der Kenntnis von Blumenzwiebeln auf die Vorstellung der Blumen, die daraus erwachsen, schließen könne. Hieraus zieht Jacobi eine prägnante Schlussfolgerung, wodurch er direkt eine polemische Auseinandersetzung mit den Anhängern der Vernunft-Religion provoziert: Jacobi schreibt, er könne »nicht begreifen, wie eine bloße Vernunft-Religion eine *vernünftige* seyn könne. Denn die wahre Vernunft erkennt ihre Grenzen, und ist sich ihres Unvermögens bewußt, eine solche Erkenntniß Gottes, der Welt, und unseres eigenen Wesens hervor zu bringen [...]. Darum können wir nichts anders als eure angebliche Vernunft-Religion, für eine philosophische Schwärmerey ansehen.«²⁵

Hier zeigt sich also, dass der Deismus sich eines frommen Betrugs schuldig macht. Denn er bedient sich unredlicher Mittel wie etwa des oben genannten Trugschlusses, um seinen gut gemeinten Endzweck, die Menschheit von

²³ *JWA* 5, 110 f.

²⁴ *Friedrich Gedike und Johann Erich Biester: Nöthige Erklärung über eine Zudringlichkeit.* In: *Berlinische Monatsschrift* 7 (März 1786), 286. Zitiert nach: *JWA* 1, 544.

²⁵ *JWA* 5, 120.

ihrem Glauben an die positive Religion zu befreien, zu erreichen. Die Unvernünftigkeit des Deismus ist also weniger ein Irrtum, als vielmehr Betrug, da er dieses Mittel auf eine trügerische Weise gegen den Glauben einsetzt. Ein weiterer Betrug ist darin zu sehen, dass er seine Unvernünftigkeit kaschiert, indem er im Besitz einer »mehr als prophetische[n], und in ihren Aussagen untrügliche[n] Vernunft« zu sein vorgibt.²⁶ Damit kehrt Jacobi einen zweifeln, vom Deismus immer wieder gegen die positive Religion erhobenen Vorwurf, nämlich den des intellektuellen Despotismus, um und beschuldigt den Deismus des Despotismus gegenüber dem Glauben. Gerade weil die Tragweite der Vernunft hinsichtlich der Erkenntnis von Gott, der Welt und dem Wesen des Menschen beschränkt ist und ihre Urteile niemals Unfehlbarkeit beanspruchen können, so soll es stets eine Pluralität von Meinungen geben: »Keine Meynung ist gefährlich, sobald ein jeder die seinige frey sagen darf. Eine jede aber ist es, wenn sie die einzige seyn will, und zu einem gewissen Grade der Herrschaft würklich gelangt.«²⁷ Es ist also gerade dieser ihm eigentümliche Despotismus, in dem sich die Unvernünftigkeit der Vernunft zeigt, und – schlimmer noch – ihre intellektuelle Gewalttätigkeit.

Ein weiterer, aus philosophischer Sicht grundlegenderer Aspekt der Gewalttätigkeit von derjenigen Vernunft, welche nicht die Vernunft ist, ist ihre Selbstgenügsamkeit. Damit gelangen wir allmählich zum Kern von Jacobis Metaphysikkritik. Die Vernunft strebt nicht nur nach Alleinherrschaft über die religiöse Offenbarung und andere, von ihr abweichende Meinungen, sondern behauptet diese zudem im Allgemeinen, indem sie sich im Namen ihrer Autarkie von aller Unterordnung und Abhängigkeit überhaupt losreißt. In Beziehung auf die Existenz Gottes zeigt sich dies im Vorgehen der Vernunft, »Gott selbst ihrer Gesetzgebung zu unterwerfen und ihm vorzuschreiben [...], wie er seyn und handeln muß, wenn er Gott bleiben soll.«²⁸ Jacobi beschuldigt demnach den Deismus, das wahrhafte Verhältnis zwischen Gott und der Vernunft zu verkehren, damit diese ihre Herrschaft auf das Übersinnliche ausdehnen kann, um dadurch letztendlich zur vollständigen Alleinherrschaft zu gelangen. Sobald die Vernunft jedoch ihren Inhalt aus sich selbst hervorzubringen versucht, entartet sie in reine Phantasie oder Einbildung, die aufgrund ihrer Leere sogar noch der Schwärmerei unterzuordnen ist, die immerhin als ein übertriebener Enthusiasmus ange-

²⁶ JWA 5, 112.

²⁷ JWA 5, 125. Vgl. auch JWA 1, 327, wo es heißt: »daß sie [d. h. die Anhänger der Berliner Aufklärung, P.] ihre Meynung für die Vernunft, und die Vernunft für ihre Meynung halten. Wahrlich SIE sind die Leute, die die Vernunft am Glauben prüfen, darnach allein sie zu oder absprechen.«

²⁸ JWA 5, 114.

sichts eines vorausgesetzten wahren Gegenstandes betrachtet werden kann. Die »Vernunft, wenn sie *Gegenstände* gebiert, so sind es Hirngespinnste.«²⁹ In Beziehung auf den Deismus heißt das, dass der Gott, den jener aus sich selbst hervorzubringen versucht, in Wahrheit nur ein Produkt der Phantasie, also ein Götze ist.

Wenn Jacobi dem Deismus gegenüber den Offenbarungsglauben verteidigt, geht es ihm also nicht sosehr darum, irgend eine spezifische, historisch offenbarte Konfession zu befürworten, denn, der allgemeinen Überzeugung der Aufklärung gemäß, liegt für ihn das Wesen einer Religion in ihrer allgemeinen Idee, nicht in ihrer historischen Einkleidung oder äußeren Gestalt. Was Jacobi mittels der Begriffe Offenbarung und Glaube herausstellen will, ist, dass der Mensch nur unter der Voraussetzung imstande ist, Gott zu denken, wenn dieser sich jenem gegenüber zuerst offenbart hat, dem Menschen also als eine objektive Wirklichkeit gegeben ist. Dies geschieht durch den Glauben oder – wie es später heißt – durch die Vernunft als Wahrnehmungsvermögen des Übersinnlichen, in gleicher Weise wie die Sinnlichkeit Jacobi zufolge dem Menschen seinen Bezug auf die Realität der empirischen Natur gewährt. Nur auf der Basis dieser Wahrnehmung vermag der Mensch darüber mithilfe seiner verständigen Begriffe zu reflektieren, ohne damit der Natur oder Gott vorzuschreiben, was sie sein sollen und sie so in ihrer selbstständigen Realität zu vernichten. Die Erkenntnis Gottes ist also nicht von der menschlichen Vernunft, sondern umgekehrt ist diese von der Selbstoffenbarung Gottes abhängig. Im Gegensatz zu den endlichen, von dem Menschen hervorgebrachten Wahrheiten bezeichnet Jacobi daher Gott und die Natur als »ewige Wahrheiten«.

Dass es Jacobi dabei weniger um eine Verteidigung der christlichen Religion denn um das Hervorheben eines wesentlichen Aspektes seiner Kritik an der Metaphysik geht, hatte er bereits in seinen »Spinozabriefen« deutlich gemacht. Darin unterscheidet er nicht allein seinen eigenen Glauben an die Offenbarung ewiger Wahrheiten von dem Deismus, sondern gleichermaßen von der christlichen Religion. Jener zeichnet sich dadurch aus, dass er uns »nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu *glauben*, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen.« Die christliche Religion hingegen *befiehlt* den Menschen nicht zu glauben und sie ist zudem ein »Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat«, ³⁰ d. h. seine individuellen, moralischen Beschaffenheiten. Im Vergleich zu diesen beiden Arten

²⁹ JWA 1, 116.

³⁰ JWA 1, 116 f.

von Glaubenswahrheiten fehlt es dem Deismus grundsätzlich am Bezug auf die Wirklichkeit, weil seine Wahrheiten nur auf die Vernunft oder – wie es später heißt – den reflexiven Verstand gegründet sind. Deshalb sind die Vernunftwahrheiten zwar ewig, aber ihres rein analytischen Charakters wegen zugleich auch leer oder phantastisch, wohingegen die dem Menschen durch seinen Glauben offenbarten Wahrheiten sowohl ewig als auch inhaltsvoll, d. h. wirklich und objektiv sind.

Ein dritter Aspekt des Betrugs des Deismus ist, dass er dem Menschen vortäuscht, die positive, unvernünftige, historisch geöffnete Religion durch eine Vernunft-Religion ersetzen zu wollen, um dadurch den wahren Glauben an Gott zu retten. Auf diese Weise versucht sich der Deismus bei den Verteidigern der Religion salonfähig zu machen. Aber der Deismus räumt nur augenscheinlich und vorläufig die Existenz Gottes ein, während er sie *tatsächlich* jedoch leugnet. Dieser Prozess vollzieht sich im Grunde genommen auf zwei Stufen. Die erste besteht darin, dass der Deismus mittels der Gottesbeweise den Glauben an einen lebendigen, persönlichen Gott durch diejenigen an ein unpersönliches Urwesen ersetzt. Er versucht die Gläubigen davon zu überzeugen, dass nur dieses Urwesen den Ansprüchen der Vernunft gerecht wird, bzw. dass nur ein solcher rationalistischer Glauben an Gott den Anforderungen der Aufklärung entspricht, so dass der Deismus sich seinerseits damit brüsten kann, der Retter des Glaubens zu sein. Jacobi zufolge bringt ein solches Vorgehen jedoch lediglich die Zweideutigkeit hervor, welche »durch alle übrige[n] Theile der natürlichen Theologie [dringt], ihre Sprache [verwirrt]«. Sie »bringt zuletzt eine Vermischung von *Deismus* und *Theismus* zuwege, wobey mit dem größten Verluste für Verstand und Herz, die Phantasie allein ihre Rechnung findet.«³¹ Daher ist es für Jacobi offenkundig, dass es neben den einander ausschließenden Begriffen Theismus und Atheismus keinen Zwischenbegriff, wie Deismus oder Kosmotheismus, geben kann. Der Grund dafür, dass Jacobi den Deismus mit dem Atheismus gleichsetzt, ist darin zu sehen, dass jener dasjenige, was das wahrhafte Wesen Gottes ausmacht, nämlich sein Personsein, durch ein unpersönliches Urwesen ersetzen will, das nichts anderes als die *natura naturans* Spinozas oder die All-Einheit als höchster Begriff des Verstandes ist.

Die zweite und gewalttätigste Stufe des Betrugs der »unvernünftigen Vernunft« ist sein verborgener Nihilismus, der hier die Gestalt des bewussten Leugnens des Daseins Gottes oder, wie Jacobi es bezeichnet, eines Antitheismus annimmt.³² Zwar verwendet Jacobi den Begriff »Nihilismus« in seiner

³¹ JWA 5, 116 f. Fußnote.

³² JWA 3, 109.

Schrift »Über den frommen Betrug« nicht, seine Argumentation jedoch stimmt weitgehend mit dem aus seinem »Brief An Fichte« stammenden Nihilismusvorwurf, sowie mit dem in seiner Schrift »Von den göttlichen Dingen« erhobenen Vorwurf des Antitheismus der Wissenschaft überein. Wie bereits bemerkt, ist sich Jacobi bereits 1786 dieser Tendenz des Antitheismus der Vernunft bewusst, wie sich aus seinem Brief an Hamann ergibt.³³ Die Vernunft strebt also nicht nur danach, Gott ihren eigenen Gesetzen unterzuordnen (siehe oben), sondern seine Existenz als solche zu vernichten, damit ihre Alleinherrschaft gesichert ist. In diesem Zusammenhang beschreibt Jacobi die entzaubernde Wirkung, die von dem Fortschritt der Wissenschaft sowie von der Entwicklung der Vernunft auf den Glauben an Gott ausgeht. In einem frühen Stadium der menschlichen Bildung, als die Wissenschaft noch unentwickelt war, konnte der Mensch viele Naturwirkungen nicht begreifen, ohne sich auf einen Gott als ihrer Ursache zu berufen. Aber jetzt ist es so, dass wir die Wirkung der Natur »weit besser ohne das begreifen, und unter schon bekannte physische Gesetze zu bringen wissen.«³⁴ Dem Stand der weiteren Entwicklung der Wissenschaften gemäß erübrigt sich daher die Notwendigkeit, Gott zum Zwecke der Erklärung der Welt anzuführen. Schließlich ist es möglich, »Gott, als eine bloße zum Behuf der Naturlehre ersonnene Hypothese anzusehen, wo er einem commendenden und fliehenden Irrlichte gleicht, welches unaufhörlich seine Stelle verändert, und zuletzt verschwindet.«³⁵ Insofern der Deismus die Faktizität aller Offenbarung zurückweist und sich nur innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft aufhalten will, übernimmt er zwangsläufig die der natürlichen Vernunft eigentümliche Haltung der Selbstgenügsamkeit. Dieses läuft darauf hinaus, dass er zu einem geschlossenen, rein immanenten System, einer »Philosophie aus einem Stück« wird, in welcher Gott als Fremdkörper angesehen wird und als solch ein Fremdkörper aus der Wissenschaft ausgeschlossen werden muss. Jacobi entlarvt also die erklärte Anmaßung des Deismus, den Glauben an Gott zu retten, als Betrug, indem er deutlich macht, dass dessen »vernünftiger« Charakter letztendlich keine Vernunftreligion hervorbringen oder auch nur zulassen kann, sondern unweigerlich zum Antitheismus, zum bewussten Leugnen der Existenz Gottes führt.

Es fragt sich jedoch, ob Jacobis Kritik nur auf den Deismus oder nicht vielmehr auch auf den Theismus zutrifft und, falls das letztere der Fall ist, warum er beide gleichsetzt. Wie oben bereits bemerkt, übernimmt er zunächst den von Kant behaupteten Unterschied, demzufolge der Deismus Gott lediglich

³³ JBA 5, 412.

³⁴ JWA 5, 117.

³⁵ JWA 5, 118.

als die oberste Ursache denkt, dessen Lebendig- und Personsein jedoch leugnet, während für den Theismus Gott eben ein lebendiger und persönlicher ist. Auch die Tatsache, dass der Theismus die Möglichkeit einer positiven Offenbarung Gottes offen lässt, ist für Jacobi zunächst das entscheidende Argument dafür, dem Theismus vor dem Deismus den Vorzug zu geben. Aber spätestens 1815 sieht er ein, dass diese Unterscheidung, besonders insofern es sich um den Theismus der modernen Philosophie, insbesondere Schellings, handelt, nicht zulässig ist und dass jener im Grunde genommen ebenso atheistisch ist wie dieser. Deswegen ersetzt er in der zweiten Auflage seiner Schrift »Über den frommen Betrug« im gesamten Text das Wort Deismus durch Theismus und setzt ihn auf diese Weise derselben Kritik aus.

Eine erste Erklärung dafür, warum Jacobi den modernen, rein philosophischen Theismus mit dem Deismus gleichsetzt, ist darin zu sehen, dass beide gleichermaßen auf die natürliche Vernunft gegründet sind, so dass sie beide auch ihr Streben nach Alleinherrschaft, die Haltung der Selbstgenügsamkeit – und daher auch den Atheismus gemeinsam haben. Zwar vertreten Deismus und Theismus hinsichtlich der Frage, ob Gott als lebendig und persönlich zu denken ist, unterschiedliche Positionen, beide aber sind gleichermaßen davon überzeugt, dass »das Daseyn eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können.«³⁶ Hieraus ergibt sich, dass das natürliche Bedürfnis des Theismus in dieser Hinsicht dem des Deismus verwandt ist, das darin besteht, Gott aus einem Grund ableiten zu wollen, so dass seine Existenz von dem Bewusstsein dieses Grundes abhängig gemacht und er so der Vernunft untergeordnet wird. In gleicher Weise wie beim Deismus schlägt dieses Bedürfnis beim Theismus jedoch fehl, »[d]enn die bloße *Deduction* nur der *Idee* eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseyns, daß sie im Gegentheil [...] auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, zu dessen Vermehrung und Bekräftigung ein philosophischer Beweis gesucht wurde, nothwendig zerstört, indem sie [...] einsehen läßt, wie jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines *Gedicht* ist.«³⁷ Obgleich Jacobi den Theismus hier nicht namentlich nennt, ist es klar, dass dieser im Grunde genommen ebenso atheistisch ist wie der Deismus, indem er implizit den lebendigen Gott aus der Vernunft hervorgehen lassen möchte. Im Vergleich zum Deismus ist der Theismus aber zudem auch noch inkonsequent, indem er in seinen öffentlichen Äußerungen die Möglichkeit einer Offenbarung von Gott als objekti-

³⁶ JWA 3, 87.

³⁷ *Ebd.*

ver, lebendiger Realität offen lässt, während er das heimliche Bestreben in sich trägt, Gott als eine selbstständige Realität zu vernichten. Bezüglich des kantischen Unterschiedes zwischen Deismus und Theismus ist Jacobi in der Schrift »Von den göttlichen Dingen« zu der Einsicht gelangt, dass Kant in demselben Zwiespalt wie bereits aufgrund seines Festhaltens am Ding an sich gefangen geblieben und eigentlich um der Konsequenz seines Systems willen gezwungen gewesen sei, den Vernunftglauben als einen *Glauben* aufzugeben, wodurch er dem Bestreben der Vernunft, Gott deduzieren zu wollen, letztlich beipflichtet.

Aber selbst wenn man ihm nicht ein derartiges verborgenes Ansinnen unterstellen mag, ist der selbstproklamierte Zweck des Theismus, die Wirklichkeit eines lebendigen, persönlichen Gottes zu rechtfertigen, im Grunde genommen ein unmöglicher. Denn »die jenem tief inwendigen Sinne, den wir Vernunft nennen, sich offenbarende Wirklichkeit [bedarf] keines Bürgen: sie ist [...] selbst und allein der kräftigste Zeuge ihrer Wahrheit. [...] und es giebt keine Gewißheit über der Gewißheit in diesem Glauben.«³⁸ Diese ist eine intellektuelle Anschauung der geistigen, übersinnlichen Wirklichkeit, so dass der Mensch sich ihrer unmittelbar gewiss ist. Der Verstand hingegen ist ein Reflexionsvermögen, das die Anschauung rational zu rechtfertigen beabsichtigt, dabei jedoch bloß zu einer Gewissheit »aus zweiter Hand« gelangt. Daher bleibt die philosophische Rechtfertigung des Personseins Gottes, wie der Theismus sie zu geben behauptet, immer hinter der Offenbarung derselben in der intellektuellen Anschauung zurück.

Der kulturphilosophische Hintergrund, vor welchem Jacobis Zurückweisung des Theismus verstanden werden muss, ist folgender: In der kulturellen Situation der Aufklärung, in welcher der Einfluss des Atheismus beständig zunahm, wollte der Theismus verständlicherweise der guten Sache der Verteidigung des Glaubens dienen und den Atheismus mit seinen eigenen Waffen bekämpfen, indem er die Existenz eines persönlichen Gottes rational zu beweisen oder diese Annahme immerhin zu rechtfertigen versuchte. Aber dadurch verlor er seine gegenüber der Offenbarung untergeordnete Position aus dem Auge und wurde – trotz aller frommen Mienen – vom logischen Enthusiasmus überwältigt. Die Folge war, dass er, ebenso wie Deismus und Atheismus, der verhängnisvollen Dialektik der »unvernünftigen Vernunft« zum Opfer fiel, die unweigerlich auf einen Antitheismus hinausläuft. Ab 1815 zeigt sich bei Jacobi ein klares Bewusstsein dieser Dialektik: »Da man die

³⁸ F. H. Jacobi: *Werke. Gesamtausgabe*. Hrsg. v. Klaus Hammacher/Walter Jaeschke. Band 2: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Unter Mitarbeit von C. Goretzki hrsg. v. W. Jaeschke/L.-M. Piske. Hamburg 2004, 425 (im Folgenden: JWA 2).

Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von [...] einem von dem Weltall selbst unterschiedenen freyen Urheber dieses Weltalls, von einer mit Bewußtseyn waltenden, das ist persönlichen, das ist allein wahrhaften Vorsehung, wissenschaftlich erweisen wollte, verschwand den Demonstratoren ebenfalls der Gegenstand; es blieben ihnen bloß logische Phantasmen: sie fanden – den Nihilismus.«³⁹ Aufgrund dessen hat Jacobi in der zweiten Auflage seiner Schrift »Über den frommen Betrug« Deismus *und* Theismus beide mit Atheismus und Nihilismus gleichgesetzt.

Der Kern der Kritik Jacobis an der Metaphysik besteht also in der Behauptung, dass diese Metaphysik unwahr ist, einfach deswegen, weil sie auf einer Vernunft, welche nicht die Vernunft ist, beruht. Die Konsequenz ist, dass die Metaphysik, egal ob sie sich theistisch, deistisch oder atheistisch nennt, ihren Bezug zur Realität verliert, so dass sie unweigerlich auf einen Nihilismus hinausläuft. Indem die Metaphysik die Realität nicht länger als etwas unmittelbar Gegebenes akzeptiert, sondern sie aus sich selbst zu deduzieren versucht, bleibt – wie Hegel bildhaft schreibt – tatsächlich nur noch der Totenkopf eines abstrakten, leeren Wesens, der es nicht verdient, Gott genannt zu werden.

3. Kann die Philosophie Gott als Person denken?

Es ist noch näher auf die wesentliche Frage einzugehen, ob sich bei Jacobi eine wahrhafte, nicht vom Verstand pervertierte philosophische Gotteslehre findet. Aufgrund des Vorgegangenen ist erstens deutlich geworden, dass eine solche Gotteslehre auf jener Vernunft, welche tatsächlich die Vernunft ist, gegründet sein muss. Es hat sich aber zweitens ergeben, dass sich Jacobis Auseinandersetzung mit der Vernunft, welche nicht die Vernunft ist, oder präziser gesagt: mit der Metaphysik der Aufklärung einschließlich des Theismus um die Frage nach dem Personsein Gottes drehte.⁴⁰ Wie oben bemerkt, versucht Jacobi mit der Behauptung des Personseins Gottes herauszustellen,

³⁹ JWA 2, 425.

⁴⁰ Ein zusätzliches Zitat zum Beleg dessen, welche Bedeutung Jacobi dem Personsein Gottes beimisst, stammt aus einem 1787 verfassten Brief Jacobis an Lavater, in dem es heißt: »Mir ist Personalität α und ω ; und ein lebendiges Wesen ohne Personalität scheint mir das Unsinnigste, was man zu denken vorgeben kann. Seyn, Realität, ich weiß gar nicht, was es ist, wenn es nicht Person ist. Und nun gar Gott! Was für ein Gott wäre das, der nicht zu sich selbst sagen könnte: Ich bin, der ich bin! Die Ichheit endlicher Wesen ist nur geliehen, von Andern genommen, ein gebrochener Strahl des transscendentalen Lichts, des allein Lebendigen.« In: Friedrich Roth (Hrsg.): Friedrich Heinrich Jacobis' auslesener Briefwechsel. Band 1. Leipzig 1825–27, 435 f. Zitiert nach Birgit Sandkaulen: *Daß, was oder wer?* (vgl. Anm. 17), 219 f.

dass Gott nicht nur da ist, sondern dass er ein selbständiges, durch Vernunft und Freiheit wirkendes Wesen ist. Im Gegensatz zu Herders theologischer Deutung seines philosophischen Credo ist es Jacobi darum zu tun, möglichst scharf den sich der Vernunft offenbarenden persönlichen Gott von dem durch den Verstand hervorbrachten blindwirkenden Urwesen Spinozas zu unterscheiden.⁴¹ Meine Frage nach Jacobis Alternative zur metaphysischen *theologia naturalis* lässt sich also zuspitzen auf die Frage, ob und wie er instande ist, Gott als eine Person zu denken.

Es soll die Bemerkung vorausgeschickt sein, dass Jacobis Hervorhebung des Personseins Gottes im Rahmen seiner ganzen Philosophie der Person verstanden werden muss, die auch das Personsein des Menschen mit umfasst, und durch die er die Subjektivitätsphilosophie der Neuzeit kritisiert.⁴² Die grundsätzliche Bedingung dafür, Gott als eine Person »vernehmen« zu können, besteht darin, dass der Mensch, weil er das Ebenbild Gottes ist, selbst eine Person ist. Gerade weil es dem Menschen eigentümlich ist, ein von aller mittelbaren Erkenntnis getrenntes, unmittelbares »Wesenheitsgefühl« zu haben, d. h. Selbst-Wesen und Selbst-Ursache zu sein, ist er eine Person: »Dieses außerzeitliche, bloß inwendige, von jedem *auswendigen* und *zeitlichen* auf das klarste sich unterscheidende Bewußtseyn, ist das Bewußtseyn der *Person*, welche zwar in die Zeit *tritt*, aber keinesweges in der Zeit entsteht als ein *blos zeitliches Wesen*.«⁴³ Es handelt sich dabei also nicht um einen abstrakten, durch den Verstand aus sich selbst hervorgebrachten Begriff vom Ich, wie etwa bei Fichte, sondern um eine existenzielle Erfahrung oder ein Bewusstsein, das der Mensch von seiner Identität hat.

Obwohl der Mensch ein endliches und von der natürlichen und sozialen Umwelt abhängiges Wesen ist, verfügt er zugleich über ein stabilisierendes Bewusstsein seiner Identität, wodurch er seine Erfahrungen, Handlungen und Gedanken als die seingigen erkennen kann. Die persönliche Identität entspringt also einer Leistung des Bewusstseins.⁴⁴ Weil der Mensch endlich ist, ist seine Personalität nur Eine unter Anderen, aber zugleich ist er *eine* Person und *keine* andere. Im Vergleich dazu besteht das Personsein Gottes darin, dass Er der Eine *ohne* Anderen ist, d. h. ein sich selbst genügendes, unbedingt selbständiges Wesen. Das Personsein des Menschen ist also darauf gegründet, dass es eine Analogie oder ein Teilhaftigkeitsverhältnis zwischen der Person Gottes und der des Menschen gibt. Diese Begriffe sind die Konkretisierung

⁴¹ Vgl. JWA 1, 219 ff.

⁴² Birgit Sandkaulen: *Daß, was oder wer?* (vgl. Anm. 17), 220.

⁴³ JWA 3, 27 Fußnote.

⁴⁴ Birgit Sandkaulen: *Daß, was oder wer?* (vgl. Anm. 17), 229.

der für Jacobi wesentlichen Korrespondenzstruktur des menschlichen Wahrnehmungsvermögens, wodurch sich der Mensch als fähig erweist, Gott als Person zu erkennen. So lässt sich auch nachvollziehen, warum Jacobi seinen wahrhaften Theismus als einen Anthropomorphismus bestimmt, wodurch er zugleich Kants Kritik des Theismus (siehe oben) zurückweist: »Wir bekennen uns demnach zu einem von der Überzeugung: daß der Mensch Gottes Ebenbild in sich trage – unzertrennlichen Anthropomorphismus, und behaupten, außer diesem Anthropomorphismus, der von jeher Theismus genannt wurde, ist nur Gottesläugnung oder – *Fetischismus*.«⁴⁵ Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass Jacobi im Sinn hat, Gott auf eine Projektion des menschlichen Geistes zu reduzieren, denn dies wäre gerade seiner so oft wiederholten Behauptung radikal zuwider, dass Gott sich als Person dem Menschen *offenbart*; es bedeutet vielmehr, dass es eine Art von »analogia« oder »participatio personalis« zwischen Gott und dem Menschen gibt: »[E]s ist die Erleuchtung durch Vernunft, oder [...] durch den dem Menschen inwohnenden Geist aus Gott, der ihn Gottes und seiner Erkenntniß theilhaftig macht.«⁴⁶

Eine philosophische Gotteslehre stützt sich jedoch nicht nur auf eine intellektuelle Anschauung von Gott als einer Person, d. h. als einer selbstbewusstesten Identität, sondern sie muss dasjenige, was in dieser Anschauung enthalten ist, auf eine verbale Weise »darstellen«. Es leuchtet ein, dass Jacobis Darstellung von Gott nicht den Charakter eines Beweises hat, wie die *theologia naturalis* der Aufklärung, sondern nur auf Gott (hin)weist oder ihn andeutet. Zudem ist dieses Verweisen weniger als ein theoretisches, sondern vor allem als ein praktisches aufzufassen. In seiner letzten Schrift, dem »Vorbericht der dritten Auflage der Spinozabriefe«, fügt er der oft zitierten Andeutung seiner Erkenntnistheorie, dass der Mensch durch ein göttliches Leben Gottes inne wird, hinzu, dass »der Weg zur Erkenntniß des Uebersinnlichen ein praktischer, kein theoretischer, bloß wissenschaftlicher [ist]«. ⁴⁷ Eine theoretische Erkenntnis Gottes läuft stets Gefahr, die hinsichtlich seines Personseins wesentliche Frage: »Wer ist Gott?« auf die einfachere, weil rein begrifflich zu beantwortende Frage: »Was ist Gott?« zu reduzieren. Denn unsere theoretischen Begriffe beziehen sich nun einmal ursprünglich auf die Natur und können nur in einem uneigentlichen Sinne auf das Übersinnliche, d. h. auf die menschliche oder göttliche Person übertragen werden. Deswegen müssen wir Jacobis Vorschlag für den praktischen Weg zur Erkenntnis des Über-

⁴⁵ JWA 3, 115.⁴⁶ JWA 3, 29 Fußnote.⁴⁷ JWA 1, 342.

sinnlichen näher untersuchen, um die von ihm angebotene Alternative zum neuzzeitlichen Deismus und Theismus verstehen zu können.

In den »Spinozabriefen« gibt Jacobi ein ausgezeichnetes Beispiel einer praktischen, philosophischen Darstellungsweise dessen, was Personsein für ihn bedeutet, obwohl es sich in diesem Beispiel nicht um die Persönlichkeit Gottes, sondern um menschliche Personen handelt. Zwei junge Spartaner, Spertias und Bulis, sind von dem Satrapen Xerxes zum Tode verurteilt. Der reiche Perser Hydarnes aber versucht sie zu überreden, sich zu Freunden des Königs zu machen, so dass sie am Leben bleiben können. Wider alle Erwartung aber, besonders wider diejenige, welche der berechnende Verstand hegen mag, lehnen die Spartaner sein Angebot mit den Worten ab: »Dein Rath [...] ist nach *Deiner* Erfahrung gut, aber nicht nach der *unsrigen*. Hättest du das Glück gekostet, welches wir genießen, du würdest uns rathen, Gut und Blut dafür hinzugeben. [...] Wie könnten wir [...] hier leben, unser Land, unsere Gesetze verlassen, und *solche* Menschen, daß wir, um für sie zu sterben, freywillig eine so weite Reise unternommen haben.«⁴⁸ Jacobi nimmt diese Geschichte, in der es um das individuelle praktische Verhalten konkreter Personen geht, zum Ausgangspunkt für seine Bestimmung geistiger Wirklichkeit. Spertias und Bulis wollen nicht die Wahrheit fundamentalen, geistiger »Tatsachen«, die aus ihren existenziellen Erfahrungen der Vaterlandsiebe oder des Stolzes auf die dort geltenden Gesetze hervorgeht, theoretisch »beweisen«, sondern sie bezeugen diese Wahrheit auf eine praktische Weise, nämlich mittels ihres persönlichen Engagements, das in ihrer Bereitschaft besteht, dafür ihr Leben aufzuopfern. Sie »beriefen sich [...] nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil, sondern nur auf *Dinge*, und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich dabey auch keiner Tugend; sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect. Sie hatten keine Philosophie, oder ihre Philosophie war blos Geschichte.«⁴⁹

Damit sind wir bei einem Punkt angelangt, welcher sowohl für das Verständnis der Philosophie Jacobis überhaupt als auch für seine alternative philosophische Gotteslehre wesentlich ist. Wie bereits bemerkt, ist nicht nur das Bewusstsein von Gott, sondern auch das Bewusstsein des Menschen von sich selbst weniger das Resultat einer rein theoretischen Argumentation, als vielmehr auf konkrete Erfahrungen des jeweiligen Selbstseins gegründet. Nur auf diese Weise kann die Philosophie, die darauf ausgerichtet ist, die »Werk-Identität« Gottes oder des Menschen zur Darstellung zu bringen, einen Rückfall in die bloße Bestimmung der »Was-Identität« vermeiden. Indem sie aber

⁴⁸ JWA 1, 131.⁴⁹ JWA 1, 132.

existenzielle, persönliche Erfahrungen zum Ausgangspunkt ihrer Darstellung nimmt, folgt daraus eine geschichtliche Auffassung der Person, sowie eine geschichtliche Auffassung der Philosophie selbst. Nicht nur das oben angeführte Zitat bestätigt diese Deutung, sondern auch die Bedeutung, welche Jacobi der persönlichen Meinung und der persönlichen Ehre beimisst, sowie seine grundsätzliche Überzeugung, dass das eigentliche Majestätsrecht des Menschen darin besteht, wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes zu handeln. Dies alles macht Jacobis Überzeugung einsichtig, dass sich personale Identität in der Einheit von Zeitlichem und Außerzeitlichem konstituiert.

Wenn man diese Überlegungen auf die Ebene der philosophischen Gotteslehre transponiert, so ergibt sich, dass diese keine abstrakten metaphysischen Begriffe zum Ausgangspunkt nehmen muss, sondern allerlei konkrete Erfahrungen und Geschichten, worin von dem Handeln Gottes Zeugnis abgelegt wird. Deshalb erzählt Jacobi am Ende seiner Schrift »Von den göttlichen Dingen« die in dem Buch Genesis enthaltene »Sage« der Schöpfung von Himmel und Erde und leitet daraus philosophische Einsichten über das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ab, so wie er die Selbstoffenbarung Gottes Moses gegenüber im Buch Exodus zitiert, um anhand dieser Begebenheit die Persönlichkeit Gottes, sowie die seines Ebenbildes, des Menschen, darzustellen.⁵⁰

Abschließend bleibt danach zu fragen, was diese Überlegungen hinsichtlich der philosophischen Gotteslehre Jacobis zur Folge haben. Diese gründet in der Einheit von Vernunft als dem menschlichen Vermögen, Gott als eine Person wahrzunehmen, und dem verbalen Ausdruck dieser Wahrnehmung. Gerade weil Gott eine Person ist, offenbart er sich in allerlei geistigen Erfahrungen von Personen, sowie in deren schriftlichem Niederschlag. Die philosophische Gotteslehre muss diese konkreten Erfahrungen und Geschichten in ihrer Darstellung zum Ausgangspunkt machen, wobei diese Darstellung unweigerlich hinter der unmittelbaren Wahrnehmung zurückbleibt. Es muss aber noch eine weitere Bedingung für eine wahrhaft philosophische Bestimmung von Gott als Person erfüllt sein: diese Bestimmung muss in einer grundsätzlichen Sympathie zwischen der Persönlichkeit des Philosophen und dem Gegenstand seines Denkens, Gott, wurzeln. »Sympathie mit dem *unsichtbaren* Wirklichen, Lebendigen und Wahren ist *Glaube*.«⁵¹ Philosophisch könnte man diese Sympathie in die oben bereits erwähnte

⁵⁰ Vgl. JWA 3, 103 ff., 112 ff.

⁵¹ F. H. Jacobi: *Werke. Gesamtausgabe*. Hrsg. v. Klaus Hammacher/Walter Jaeschke. Band 6: *Romane I. Eduard Alwill*. Hrsg. v. C. Götz/W. Jaeschke. Hamburg 2006, 236.

»analogia personalis« übersetzen. Diese für jede philosophische Darstellung notwendige Sympathie erklärt überdies den Umstand, warum Jacobi seine Philosophie eine persönliche und geschichtliche nennt: »[M]eine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge.«⁵² Damit ist zum Ausdruck gebracht, dass Jacobi in seinen Schriften auf der Suche nach einer Wahrheit ist, die nicht nur den Kopf, sondern Kopf und Herz gleichermaßen befriedigt.

Zusammenfassend kann man also sagen, dass Jacobi mit seinem Versuch, Gott als eine Person zu denken, die Metaphysik seiner Zeit mit einem neuen philosophischen Paradigma konfrontiert. In diesem Sinne hat Hegel tatsächlich recht, wenn er behauptet, Jacobi habe »in der Geschichte der Philosophie überhaupt eine bleibende Epoche gemacht.«⁵³

⁵² JWA I, 339.

⁵³ GW 15, 25.